

武蔵野大学学術機関リポジトリ Musashino University Academic Institutional Repository

日本人の個人的影と集合的影を読む：明恵の影を意識化する過程

著者	安部 直広
雑誌名	人間学研究論集
号	3
ページ	53-64
発行年	2013
URL	http://id.nii.ac.jp/1419/00000344/

日本人の個人的影と集合的影を読む

—明恵の影を意識化する過程—

安 部 直 広

岡本祐子（2002）によれば、青年期に確立されたアイデンティティは、中年期に再体制化され、その発達はらせん型であるという。とりわけ中年期には「影」の問題があり、O.カーンバーク（1975）とH.コフト（1977）はともに自己愛的障害が勃発すると指摘している。また、高尾浩幸（2001）は、日本人にとっての「影」の自覚は軽視され、自我形成が発達されずにペルソナが意識の中心に位置していると述べている。この「影」の自覚の問題は、日本人のアイデンティティにおける発達課題であると仮定できる。同じ日本人でも親鸞は、中年期から生涯を通してユングが示した「影の意識化」に取り組んだ老愚者である。しかし、日本人の集合的無意識を深く探究した河合隼雄（1995）の明恵には、その「影の意識化」を読み取ることはできない。北山修は、「目指す全体性の回復は文章の中にはない」と老賢者明恵像に対する全体性の欠如を指摘している¹。

ユングの示した個性化の過程とは、自我を全体へ志向させる統合を人生の目的とした過程であるにもかかわらず、このユング派の河合に対してフロイト派の北山が逆に指摘している点で極めて重要な読みである。つまり北山の読みに従えば、明恵は個性化の過程を経ていないことになる。

同じくフロイト派のE.H.エリクソン（1950）は、個人の行動や感情を理解するためには、「社会的・文化的文脈」を考慮する必要があると述べている。ユングの影響を受けたK.ケレニー（1975）も諸民族の神話が形成される条件には、心理的内的要因である「神話素」（ユングの元型）の他に社会的要因である「生の様式」が条件であるとしている。これらの視点においても河合の明恵像には社会的な背景に相当する根拠となる条件が欠けていると思われる。なぜなら、日本人の心性は、仏教の受容によって形成された歴史的産物だからである。（湯浅泰雄1980）個と社会的な全体性は相互関係にあることは明らかであるが、明恵の背景にある仏教思想が、河合の明恵論には欠如している。

そこで筆者は、河合が論じなかった明恵像の外的要因である仏教思想における思想的根拠を明らかにし、明恵の心の全体性の回復に必要な「影」を検証する。集合的な心理に作用する思想的根拠を明らかにし、再び明恵の内的世界に潜む「影」を探ることで全体性を補償できると考えた。

日本人の心の「全体性の回復」を課題としながら、歴史心理学の手法を用いて、明恵の「影」を主題にして研究を進めていく。「歴史心理学」とは、湯浅泰雄（1999）によれば、特定の人物のパースナリティや体験内容を分析し、「思想的根拠」に基づいた人格の思想や行動のあり方、そして人間性の光と影の二面性に対して常に配慮するという研究方法である。

日本人の個人的影を研究する上で、自己愛に問題を抱えていた明恵と親鸞の夢、思想や行動は、

日本人の中では稀であろう。しかし、中年期に勃発する自己愛について老松克博は、日本人の自己愛は、基本が抑うつ¹の極にあり、ときとして誇大の極へ振れるという。そして、臨床的応用ができ、自分自身の問題として捉えられる自己愛障害のモデルが必要であると述べている²。前者モデルが親鸞であり、後者が明恵に置き換えることが可能である。西洋的な自我の確立に見られない両者の自己愛の成熟過程は、日本人における心の全体性の回復をもたらす意味で重要な手掛かりになるだろう。

1. 明恵の思想的根拠—「阿留辺幾夜宇和」と光明真言土砂

明恵の思想は、華嚴思想を中心に密教の修行法と習合する「嚴密」を特徴としているが、その背景には、春日明神の託宣を受け入れ、春日住吉両明神を信仰とする神仏習合による儀礼的な特徴がある³。

日本における神仏習合の過程は、インドの仏教がヒンドゥー教のタントラに吸収された流れと全くおなじである⁴。本地垂迹の思想を基本とする明恵は、「伝え聞くに、この明神はこれ五濁悪世の教主にして、釈迦如来の垂迹なり」（『行状』）とあるように、春日明神を釈迦の代わりの養父として権現していると解釈している。

明恵は『伝記』の中で、靖国に通じる国体論を北条泰時に説いていた⁵。明恵は本地垂迹の支配維持システムにおける包括的な国家体制の中枢にいた僧侶であった。これを「習慣」すなわち「戒」として領解している意味において次の言葉がある。

人は阿留辺幾夜宇和と云ふ七文字を持つべきなり、俗は俗のあるべき様なり。及至、帝王は帝王のあるべき様、臣下は臣下のあるべき様なり。此のあるべき様を背く故に、一切悪きなり「梅尾明恵上人遺訓」

明恵の「阿留^{あるべきやうわ}辺幾夜宇和」は理想的な支配的秩序や絶対的体制化を指し、それを背く（逆らう）為に悪となり、「是を持つを善とす」（『伝記』）る。つまり「忤^さうこと無^なきを宗と為^{しゅう}よ」（『日本書紀』）とする上意下達を求める強権発動的差別主義であり、荘園制度を支援する権門のイデオロギーが根底にあった。また、当時の荘園制社会での仏教的イデオロギーは、年貢を納めることが善行を意味し、往生を決定する要因となり、仏教が農民支配に利用されていた。（明恵の高山寺も善妙寺建立の費用もその年貢から捻出されている。）

明恵を庇護していた湯浅一族も領主であり、暴力的強制や虐待により農民を下人として所従し、耕作させ、厳しく年貢を収奪していた。明恵はその恩恵に依存しながら高山寺の拝領となっており、北条泰時の貞永式目制定に古来の「まつりごと」の「あるべき習慣」に寄与し、共依存関係にあった⁶。

また、『伝記』に「この明恵上人は、外は儒教の根本を把握し、内においては悟りの正智を把握されて」⁷とあり、貴種意識や武士に通じる儒教者としての明恵像を明確に表現している。当時の貴族社会と官僧の人々は、聖僧願望から、聖なる人間によって自己の内なる穢れを祓うことができると考え、明恵のような靈驗^{あらたか}な聖僧にその清浄なイメージを投影していたのであろう。

行法については、禪定に始まり、真如観、空観、三時三宝令、仏光観、光明真言などに変容しているが、最終的に到達したのが「光明真言土砂」である。

節分の豆まきは、宮中の年中行事である「追儺（ついな）」から由来する悪鬼を払い厄病を除く儀式を指し、家庭に憑く悪霊や鬼を追い払い退治する行事だという。明恵による「光明真言土砂」も、砂に加持し、それを死骸に撒くことで、穢れや罪惡を浄化する埋葬儀礼として勧められていた⁸。

光明真言には、院政期における浄土教の影響が見受けられ、当時顕密仏教に流布していた悪人正機⁹に後押しされるような形で、明恵は利他行として光明真言を見出していたことが窺える。しかし末本文美士の指摘に、念仏のように一般的に普及しなかったのは、与える者と受ける者との立場の二分性が厳然としてあり、浄穢観にもあいまいさがある点で発展しなかったとある¹⁰。

親鸞の悪人正機の悪人観には、「光明真言土砂」のような与える者と受ける者との差別的関係性はなく、善惡の二分性もないところに親鸞の思想の画期性が指摘できる¹¹。

親鸞の示す煩惱とは、煩惱不浄具足と表現されるように穢惡の意味がある。実際のインドのサンスクリット語では、煩惱のことをクレーシャ（klesha）といい、「こころの穢れ、悪い心のはたらき」の意味がある。もう一つには「もう一人の私、内なる妨害者」¹²とする意味もあり、ユングの概念である「影」の元型的概念と同義語になる。親鸞は、死ぬまでこの煩惱は祓うことはできず、制御不能に陥ることを常に自覚し、この内なる影である「クレーシャ」と生涯を通じて戦う必要があると捉えていたのである。

ユングは、『観無量寿経』にある瞑想法について、インド人が、無意識にある闇に対する無関心な態度を持ちながら、直接の方法で目的を達成しようとした問題点を論じている¹³。日本人離れた自我の持ち主であった明恵は、高祭壇に位置しながら、直接クレーシャを排除しようとしていた事がユングの指摘から理解できる。

明恵が行法として実践した瞑想法である仏光観とは、『観無量寿経』に通じる観想法であるが、明恵の観念には影に対する葛藤が欠けている。一方のユングの「クレーシャ」に対する視点は親鸞と類似したものであることが読み取れる。

ユングは「自己」という心的な中心によって自我との葛藤が生まれ、相反する諸傾向を統合する潜在力を指摘している。しかし、このはたらきにより苦しみを取り除かれることはなく、葛藤から部分的に開放され、自我の立場は新たな方向性を見出し、新たな強さを再生することで自己実現にたどり着くのである。仏教では苦しみは煩惱を因とするが、ユングは煩惱を取り除かれることを自己実現の前提として考えていなかったことは明白であり、対極する光と影を結びつける潜在力こそが自己のはたらきであることを示した。この意味では人間は煩惱を取り除くことより、いかにそれを抱えながら生きていくのかという課題が重要ということになる¹⁴。釈尊は、自灯明法灯明の中で、自己に依れ、他人に依るな、そして法に依れ、他を拠りどころとしてはならないと説いている。また老松克博によれば、釈尊における「内なる影」が降魔における煩惱の一つの要素であることが指摘されている¹⁵。

一方の明恵の真言加持土砂においては、煩惱の滅した人間が穢れを祓うことができるとする。つまり他者である私の持つ靈力に依れと言っているに等しく、「幼児的依存」¹⁶ならびに差別的救済観のある靈能権威者の教えになる。この関係では、救済される人の依存性が高まり、本来あ

るべき自己治癒力の活性化には繋がらない。このことは臨床心理学の知見からも明らかである¹⁷。

アンペードカルによれば、釈尊の靈魂否定は神の存在否定であり、靈魂信仰は神信仰同様に「正しい見解」の薫育に有害であったと説明している¹⁸。

釈尊の思想とは、親鸞と同様に反靈魂信仰であり、反呪術・反神祇・反儀礼・反祭祀であり、反権力・反王権思想であった¹⁹。釈尊は神々との《浄・穢》で秩序が決定されるバラモン司祭の支配によるカースト制に異を唱え、二分性からの解放を目指した²⁰。

儒教と神信仰を根本に持つ明恵の仏教思想には、この「不二性」が全く見受けられない。明恵の仏教思想には、バラモン教と同様に神仏習合を基盤とした呪術的支配による「甘えの構造」なるイデオロギーが存在することは否めない²¹。

河合は、明恵がコスモロジーの担い手である一方、鎌倉仏教に現れた祖師たちを、逆に尖鋭なイデオロギー的教義と指摘し、批判している²²。しかし、明恵による法然の死後に対する批判や、思想根拠にある二分性に視点を移せば、全く逆の見方ができるはずである。

明恵の宗教的世界観は、河合が指摘するようなコスモロジーではなく、国家の虚像を作り上げる為のイデオロギー的術策に関与していたに過ぎない。明恵は、中国の儒教的な差別とインドのバラモン教的な差別を融合して取り入れた《貴・浄》的な司祭者、つまり絶対体制化を目論むイデオロギーの担い手であり、差別的救済者であり、秘儀的支配者であったと考えられる²³。

2. 影の意識化の過程－意識水準の死

我々日本人は戦後、神であった天皇を失ったが、その後水戸黄門や忠臣蔵を観ることで、浄化された英雄像にイメージを投影し、一時的に善人としての安心を得ている。この現象は、天皇に期待する理想的残像を置き換えたにすぎない。清僧であった明恵についてもこの「投影」という概念を用いることで理解できるだろう。明恵の財善童子に対する投影も天皇のそれと同じ元型的イメージである「人間の神化」に相当する現象だろう。

同様にイザナギは神であったが、この「人間の神化」に相当し、仏教伝来の影響により一つの神の個性として明確に「蕃神化」したもので、創作した「記紀神話」にある神の形成像である。この神話形成の過程には、バラモン教的《浄・穢観》と儒教的《貴・賤観》の源流の基層があり、日本独自の神像ではないことが解っている²⁴。

この「蕃神化」あるいは「人間の神化」作業後における「神の人間化」という「投影の引き戻し」に当たる作業は、仏教では内観道に一致する。また能動的な想像法で言えば摩可止観を示し、心理療法における内観法や箱庭療法に相当するだろう²⁵。

しかし、「人間の神化」に留まる限り権威を維持することが可能となるゆえに、しばしば国家権力の構造化に利用されてきた。

河合は、「われわれは権力から外れていることが大切です。(中略)“権力”によらずに、自分の腹の底からの“権威”をもって言えるかどうかです」²⁶と語っている。この河合の発言は、承久三年の乱の際、明恵が北条泰時の権力に対して決して屈しない仏教者の態度と覚悟を示しており、これを背景にして述べたと思われる。

しかし、光岡明によれば、この話は出来すぎていて「行状」にもこの話がないことから、「背

後には朝廷と幕府との融和を求める庶民の意思が働いている」とする指摘もある²⁷。少なからず、明恵が当時の政治と癒着した鎮護国家を容認かつ依存し、貴族仏教の中心に生きており、庶民の理想的僧侶像を明恵に投影した「人間の神化」に属するエピソードであろう。

一方親鸞の場合、中年の危機において自分に対する期待を放棄する—自分に頼む心を投げ捨てる—すなわち煩惱具足の凡夫を知るという「意識水準の死」²⁸から「神の人間化」を経て、影と共に人生を歩み続けた。マリオ・ヤコービは「自我が謙虚さを覚え、限界を知るようになることは、心の発達におけるもっとも重要で困難な達成の一つである」²⁹と述べている。明恵には「中年の危機」における自我の限界を知る、すなわち「自力無功」³⁰は認められない。

「意識水準の死」とは、自力無功を指し、死と併有する、つまり現世における「死と再生」を意味する。マリオ・ヤコービは「**肯定的な自我自己軸**³¹は、みずからの全体性との調和や**光と影を併せもつ**、みずからの本性への肯定によって表現される」としている³²。（強調筆者）ヤコービの言う「本性への肯定」こそが親鸞の自覚である「煩惱具足の凡夫」であり、「死と再生」³³への道筋を開き、全体性を受容して生きる意味を表現するものであろう。

明恵の思想には、「意識水準の死」と「投影の引き戻し」からの再生なる表象が感じられないし、自らの影を否定しているエピソードがある。

明恵は、二度目の渡天竺行きを企てようとするが、不可解な病気に悩まされ、自分の傍らに一人（他者）の存在を感じるようになる。その人は、明恵が弟子と渡天竺行きの話をするたびに、明恵の腹を握ったり、身体の上に上がって胸を押さえようとするので明恵は悶絶しそうになる。これは「内なる他者」であり、影でありトリックスターの現象と考えられるが、明恵は、「投影の引き戻し」に取り組もうとしない自己愛的性格からか、この影を完全に無視している。

明恵は、仏光観を修した後、夢に白い円光が顕現し光明真言であるという好相を得、これに相応する光明真言土砂へと行法が転換されている。明恵が好相を得た白い光とは、口から白光を放ったとされる李通玄（宋）の『論』の影響であろう³⁴。

光岡明は『恋い明恵』の中で、この好相夢について、明恵の強い意思が反映された現象と捉えている³⁵。明恵は、仏光観の行法によって得た夢の内容を重視しており、これが思想信仰の中心を示しているとされる。また、十住の位に対し、「我は当時（現在）より住都率と存ずるなり」（『上人之事』）と述べている。このことから、兜率天に上生して直ちに釈迦に知遇する位を得る為の修行や学問の習得であった事はまちがいない³⁶。とすれば、明恵の上生願望は、光の世界を求める往相のみの観念を意識化した「投影」に過ぎず、還相である「投影の引き戻し」を経た「影の意識化」が欠落した思想体系³⁷であることは明らかである。

明恵の菩提心とは、行法によって実現された「特別」な—自性清浄・菩提心—独自性として主張された、言い換えれば、自己愛的な要素を含んだ「特別」かつ情動に彩られた心的な渦（コンプレックス）であろう。

ヤコービは、自己実現の背景には自己愛の要素があり、ナルシシズムと個性化の区別は、「特別である感情」の質の違いであることを指摘している。ヤコービによれば前者は、特別であることが賞賛を持って他者に認められるか否かという感情による誇大妄想であり、後者は光と影の両面を持ったアイデンティティの感覚とつながる独自性であるという³⁸。ヤコービの指摘するアイデンティティによる独自性は、すなわち「本性の肯定」を表現することであり、「肯定的な自我

自己軸」を意味する。

明恵の「特別であるという感情」の質は、幼少期における「母親からの眼差し」が大きく関与している。明恵とその母親の自己愛的な関係性と育てられ方やその死後による分離が、それを否認する理想化と躁的防衛機制となり、イリュージョンを生み妄想を肥大化させたと考えられる。

母親が懐妊の頃から高雄の薬師仏に参らせて、仏弟子になることを強く念じていたことは、清僧になるべくして成る明恵自身の生涯のあり方に大きな影響を与えるもので、「今は一筋に速く法師に成りて行い勤めて貴からん事を念ふ」(『明恵上人伝記』)という強い決意と欲求を抱かせた。この欲求は母親の死後、母親に対する恋慕の感情に変化し、仏眼仏母に対する観念に移行されている。ヤコービは「有望かつ立派な存在」でありたいという欲求について、根源的に「母親の眼の輝き」と結びついていると指摘している³⁹。

特別で立派な僧侶として一心に期待された明恵は、いつしかそれを実現するため、母親からの「特別であるという感情」を基に、自尊心を形成していった。その自尊心は肥大化される一方で周辺の貴族や弟子達に認めてもらい、賞賛される過程で防衛的に維持され、誇大自己に繋がったと考えられる。

特別な感情から生まれる「菩提心」「信心」は、おのずから湧き起こる潜在能力の発現として、個性化の過程において重要な位置を占めている。但し、この「菩提心」「信心」には影の意識化の有無によって、自己愛的ナルシズムと個性化との過程に分かれる結果に至ることが指摘できる。親鸞と明恵はともに母子関係においてエリクソンの「原初的信頼」(1950/63)に障害があり、故にこの力動は、「自我－自己軸」に投影された。親鸞と明恵における「母親の目の輝き」から芽生えた「特別である感情」の質の違いは、その後における「投影の引き戻し」からの影の意識化の有無が転機となって、それぞれがナルシズムと個性化に分かれる結果を生んだのである。この分岐点は、「自我－自己軸」の損傷が、ナルシズムと関連しているというノイマン⁴⁰の指摘によって明らかである。

明恵の思想と行法の背景からその内的作業を読むと、明恵には、親鸞の「意識水準の死」つまり影の意識化の過程は見受けられないことを強調しておきたい。

3. 明恵のペルソナと自己愛－明恵の夢の背景

明恵の夢は儀軌類(迦葉・阿難・波斯匿王の夢感得説話や夢感得の方法・効験を記した經典類)に従い能動的に投影を繰り返すことで、意図的に夢の内容を観念していたかのように好相が多く、同じような夢を何度も見ていた⁴¹。夢は意識化されないと何度も繰り返し見ることがあり、M・L・フォン・フランツは、夢が間違っ、解釈された場合、次の夜それを訂正する夢が現われて、前の夢を明瞭にしてくれると指摘している⁴²。C・A・マイヤーは眠りの初めのREM期における夢は、昼間の心的活動の多様かつ断片的な残滓や日常生活では解決できない問題を扱い、実際の夢より入眠時幻覚に近いとしている⁴³。また、ヤコービは「『良い』夢は誇大自己を刺激し、非現実的な肥大化を引き起こす」と論じている⁴⁴。

以上の知見から明恵の夢の大半は、多様かつ断片的な昼間の心的活動(意図的ドラマ)の毒素的視覚イメージの性質を持ち、奥田勲が示した夢の類である、「其夜夢」を除く夢であろう。す

なわち「行法休息時眠入夢」「禪中好相」「幻」「思」を指すもので、入眠時幻覚による観念の残像であることが仮定できるだろう⁴⁵。これは若い頃に捨身行を実践していた時から一貫している投影の連続的体験による効果と考えられる。

『華嚴経』の天悔獸厭・無礙王等の菩薩が心臓を裂いて衆生にそれを菩提心として施与する内容などは、捨身行が真言土砂加持に変化し発展した実践法に貫徹している理想的自我像を辿る実践に置き換えられている。この菩薩の姿に涙し、恋慕する明恵の姿は、若い時の釈尊に対する強烈な恋慕感情と同質なものであることが理解できる。

この外界への投影は、仏眼仏母を母と同一視することからも窺われ、外界に対する仏眼仏母像に発達の段階で昇華されて意識に生じた現象である。ヤコービによれば、強烈な恋慕による投影は、やがて心的な世界に属するものとして体験されるようになっていくという⁴⁶。

このような「親イマージ」（親の万能的理想像）への恋慕に基づいた投影による発達は、明恵の個性化に重要なはたらきとして、意識の平衡を保ち続けていた。しかし、「良い夢」や同じような夢を何度も見ていたことから解かるように、理想化された自己対象との固着や融合を繰り返すのみで、コフートの「ほとんど変容を受けていない誇大自己の持続」を引き起こしていたのだろう⁴⁷。

明恵の夢は、個人的願望を恣意的に体験していた要素が強く感じられ、『宋高僧伝』の夢では明らかに儀湘・一行に対し意図的にみずからを投影し、同一的に体験していたことが理解できる⁴⁸。

このように明恵の夢には、『夢記』にある19歳から晩年に至るまで投影の連続が見受けられ、理想的自我の状態をその自性清浄な自己愛的志向から親イマージのイメージとして求め続けた。しかし、いくら努力しても本当の自己愛が得られず、しばしば現実面での硬直を補償する形で夢となって繰り返し現象したと考えられる。この点で、自己愛パーソナリティの特徴である、イリュージョンの中の「思い込み」や「貪欲さ」や「ねたみ」（法然に対する）に対する「間限のない要求」が繰り返し起こり、常に満たされない状態を経験したのだ。この「間限のない要求」から明恵の持つ悲劇性、つまり衝動的かつ孤独と不安な側面を裏付けることができるだろう⁴⁹。

明恵は、「情動的直覚」⁵⁰により生じたコンプレックスを意識化できず、老賢者元型や清浄なるものと一体化し、この理想的態度を汚す法然に対し自己の影を投影した。明恵は理想的自我に固執する故、結果的に権力側の貞慶に同意し、防衛的に法然の思想に反駁した姿勢が窺われる。明恵は、母親に対する情愛の欲求に沿った「理想自己」の実現を目指した為に、「汝は畜生である」と一方的に批判したのである。

この批判の背景には、明恵が幼児期に体験した自己愛の対象者の喪失と怒りにその原点があると考えられる。小此木啓吾は、幼児的な自己愛は、全能感の中で描かれるイリュージョンの産物であり、その理想自己になるものは、鏡像に相当するという。そして、最初は母親が自分に対して抱いている理想的な姿であることを指摘している⁵¹。

明恵の母に対する情愛の深さは、母が懐妊した時から薬師丸と名づけ、誇り高い法師になることを望んでいたことから推察できる。父が四歳の頃の明恵に烏帽子を着せた際、とても似合ったので「形美麗なり。男になして、御所へ参らせん」と侍にすることを口走った。それを聞いた明恵は片輪者になれば、法師になれると思えば縁側から転げ落ちたり、焼火箸を顔に当てようとしたり、左腕を焼いたりして抵抗を試みる。

明恵は「一生を通じて、筋道立った思想を持たなかった（中略）明恵が信じたのは、仏教ではなく、釈迦という美しい一人の人間だった」⁵²と白洲正子の指摘にあるように、「父親イマゴ」の対象が「釈迦」の権威的理想イメージに移行され『遺教経』という贋作によって歪められていたのである。その万能的誇大自己を象徴していた上昇する夢が繰り返されたことは、無意識が有頂天の現実を自覚させるために促した現象と思われる。そして、この「良い夢」の繰り返しが「大聖人として諸人にあがめられている」（承久二年五月二十日『夢記』）という誇りに満ちた驕慢な夢として表象されたのだ。

河合は、明恵のこのような肥大化された現象について、日本人には珍しい父性原理の自我の強さと霊験あらたかなアイデンティティを持った清僧像として強調したのである⁵³。しかし、この特質は、自己愛による父性原理の特徴として読む必要がある。

カトリン・アスパーは、ナルシストの父性原理の特徴について、「ナルシストが担う父性的態度は、一般に『～すべきだ』という厳しい要求や達成要求がとりわけ強いため、否定的で歪んだものになっている」⁵⁴と述べている。明恵は、自己愛に傷を負っている故に父性原理が強化され、結果として理想的社会の習慣化としての「阿留迦幾夜宇和」の提唱に繋がったと思われる。

まとめー明恵ー河合との読みの違いを検証するー

この研究では、明恵の夢の背景に潜む思想や深層にある影について検証した。河合は明恵の夢を中心に上げ、考究を進めていたが私は夢の背景や思想に視点を換え、分析したつもりである。そして明恵の生涯を概観する中で、以下の自己愛にまつわる諸相にまとめることができる。

- ① 武士の恥と自尊心の渴望
- ② 自我と自己の不明瞭さ、境界の不確かさ（自我自己軸の損傷）
- ③ 願望充足の為の自己対象への投影（理想化された対象との融合による自我肥大）
- ④ 幼少期における「母親の目の輝き」の喪失から生じた母親像の内在化（自己・対象）
- ⑤ 理想像への能動的空想と観念の強化（補償的な誇大空想の出現）
- ⑥ 強烈な恋慕の情動による夢の装飾や解釈（思い込み）
- ⑦ 早期幼児期での自己愛的欲求の再活性化（糸野の御前との出会い）
- ⑧ 愚者元型、トリックスターの拒否、非同一性（影やペルソナの意識化の欠如）
- ⑨ 過度な道徳的性格による宗教的権威者（老賢者）との同一化
- ⑩ 自己愛的欲求により発達した蠱惑的魅力性（人を惑わし、悩ます魅力）、マナ人格
- ⑪ 夢の好相的意識化による自我の肥大化
- ⑫ 神の神託に対する服従による非主体的宗教観（意識と無意識との交渉の回避）
- ⑬ 現実的レベルでの客観的指導者（師）の不在（個人方程式による投影化）
- ⑭ バラモン教的な支配的司祭者による《浄・穢》、《貴・賤》観念の二分性
- ⑮ 権威主義に基づくアイデンティティ
- ⑯ 他人の成功に対するねたみ深さ（法然に対する宗教権威的な弾圧）

明恵は、「糸野の御前」⁵⁵との出会いにより、「健康的な自己愛的」の側面も有しており、コフートの指摘する自己愛的な成熟も窺えるが、これらのナルシズムの諸相から分析すると、自己愛的

優勢が指摘できる。明恵のペルソナは硬直しており、本当の自己をその影によって覆い隠している。本来は自己愛の過程や発達課題が、個性化の過程の前段階に置かれてしかるべきである⁵⁶。この点において、北山修が指摘した全体性の回復の欠如に相当するのではないだろうか。

また、高尾浩幸の指摘する日本人にとっての「影」の自覚の軽視による、自我形成の未発達（自我肥大）とペルソナが意識の中心に位置しているとする知見は、明恵のアイデンティティそのものを象徴していると分析することが可能である。このことから明恵は、日本人の自己愛モデルに相当することが指摘できる。

自己の全体性の中心にある結合のはたらきは、明恵に自己愛的均衡をもたらず補償として夢に幾度も現象された。そして、「聖なるもの」との関係よりも自己愛の範疇に完結した為、老賢者やイマゴ像との同一化から自我肥大を引き起こし、偉大なる「マナ人格」に固着してしまった。その結果、明恵が意図した思想や行法は後世、我々一般庶民の心に広く伝わることはなかったと考えられる⁵⁷。明恵は、得意な能力である未熟な防衛機制に相当する「投影」により理想な世界を目指した。しかし、第一に、自分がペルソナと同一化して自分の弱点に無自覚であると、ペルソナの対立物であるアニマが暗闇のなかにある為に最初は投影されること。第二に、投影は、本人の知らない相貌を与え、ついには自己愛的にいたらせ、理想的な世界を夢見るが、それが実現されることは決してないというユングの指摘に集約されることになる⁵⁸。

日本の歴史上、あるいは現代社会においても明恵のようなマナ人格一測り知れない影響力ないし作用力をもったものの呪術性に対しほとんどの人々がそこに権威や法律を求めてやまない。なぜならA. シュヴァイツァー（1875~1965）⁵⁹と同様にマナ人格は一面では優れた知恵者であり、他面では優れて名聞、勝他、利養を欲する「老賢者」と同一化の元型であるからだ。しかしその人格は、平面的な人格像であり、立体的な人格像を失っている側面を秘めている⁶⁰。明恵の心の全体性の欠如は、マナ人格に起因すると考えられ、日本人特有の「甘えの構造」を容認するがゆえに、明恵は評価の対象にされていたと考えられる。

老賢者・明恵像に足りないのは立体像を映し出す、老愚者としての影と自我の限界、つまり「自力無功」にあることを忘れてはならない。カトリン・アスパーの自己愛の臨床研究によると、影に直面する際に必要なのは、光と温もりであり、自己愛の傷ついた人は、内省がほとんどできないという指摘がある⁶¹。幼い頃母親に見捨てられた明恵には、本来的自己と自我のつながりは常に阻害され、内省すること、つまり「投影の引き戻し」を拒否することで、聖者としてのペルソナを維持し続けた。同じく幼少の頃、両親に見捨てられた老愚者・親鸞は、師である法然ならびに恵信尼という「光と温もり」つまり父性原理と母性原理が現実には補償されることにより、内省することができたのである。明恵のとしての「光と温もり」は投影による誇大空想であったことは言うまでもない。

影の自覚を軽視する「甘えの構造」を中心とした日本人の自己愛の傷つきは、ペルソナを過剰に発達させてきた。明恵と親鸞をモデルにしながら、まず「影の意識化」の前提条件として「原関係（母子関係）」を見直し、自我と自己の結びつきを安定させる「光と温もり」が我々には必要なのである。

影の意識化という課題と向き合うことにより、初めて日本人の心は全体性を回復できる過程を辿ることになるだろう。

引用文献

1. 北山修『河合隼雄の生きた中空』『臨床心理学』VOL8. NO1, 2008年, 金剛出版, 54頁.
2. カトリン・アスパー『自己愛障害の臨床』老松克博訳, 2001年, 創元社, 33頁訳者解説.
3. 西尾秀生『ヒンドゥー教と仏教』2001年, ナカニシヤ出版, 94, 95.
4. 沖浦和光『天皇の国・賤民の国』2007年, 河出出版, 118, 119, 『ケガレ』1999年, 解放出版社, 40, 47.
5. 磯部隆『明恵の生涯』2006年, 大学教育出版, 59.
6. 平泉洸『明恵上人伝記』1980年, 講談社, 62, 81.
7. 正木晃『密教』2004年, 講談社・選書・メチエ, 96-101.
8. 平雅行『親鸞とその時代』2001年, 法蔵館, 134, 135.
9. 『勸信記』25, 45, 47.
末木文美士『鎌倉仏教形成論』1998年, 法蔵館, 273.
10. 平雅行『親鸞とその時代』2001年, 法蔵館, 141-167.
11. 鈴木大拙『日本的靈性』1994年, 大東出版, 32, 74, 83.
12. 阿満利麿『人はなぜ宗教を必要とするのか』2004年, 筑摩書房, 139.
13. C・G・ユング『人間心理と宗教』濱川祥枝訳, 1970年, 日本教文社, 249, 245.
14. マリオ・ヤコービ著『個性化とナルシズム』山名康裕監修, 高石浩一訳, 1997年, 創元社, 215.
15. 『生老病死の教育観－仏教と心理療法』大田清史, 老松克博, 阿満利麿, 岩宮恵子, 2001年, 自照社出版, 177.
16. 大場登, 小野けい子『心理療法の世界』2007年, 放送大学教育振興会, 43.
鍋島直樹編『死と愛』岡田康伸「『心理療法と仏教』」2007年, 法蔵館, 120.
17. 土居健朗『「甘え」の構造』1991年, 弘文堂, 89, 90.
18. B・R・アンペードカル『ブッダとそのダンマ』山際素男訳, 2004年, 光文社新書, 174, 172.
19. 沖浦和光『天皇の国・賤民の国』2007年, 河出出版, 111.
20. 金岡秀友『インド哲学史概説』1990年, 佼成出版社, 55-63.
21. 土居健朗『「甘え」の構造』1991年, 弘文堂, 92.
華嚴の思想は、最高存在たる毘盧遮那仏を中心とする壮大無比なる宇宙論が中心となり、中世の国家体制の統治の為には非常に都合の良いイデオロギーになりえた。華嚴宗は、平安時代になると密教へと形を変えるが、民衆統治の為の宗教としてインドでのバラモン教と同様な儀礼的習慣を持った宗教的イデオロギーであった。(正木晃『密教』2004年, 講談社・選書・メチエ, 54.)
22. 河合隼雄『明恵夢を生きる』1995年, 講談社, 101.
23. 沖浦和光『天皇の国・賤民の国』2007年, 河出出版, 116, 118.
24. 末木文美士『日本宗教史』2006年, 岩波書店, 29-35.
25. J・M・シュピーゲルマン, 河合隼雄『能動的想像法』町田静夫, 森文彦訳, 1994年, 創元社, 29, 33.
26. 村山正治・滝口俊子編『河合隼雄のスクールカウンセリング講演録』2008年, 創元社, 28, 29.
27. 光岡明『恋い明恵』2005年, 文藝春秋, 197.
28. C・A・マイヤー『ソウル・アンド・ボディ』秋山さと子訳, 1989年, 法蔵館, 172.
29. マリオ・ヤコービ『恥と自尊心』2003年, 新曜社, 36.
30. 『他力を生きる』延塚知道 2001年, 筑摩書房, 94, 95.
31. ユングは、「自己は、単に中心というだけではなく、意識も無意識も包括すべく、全体を囲いこむ。すなわち、自我が意識の中心であるように。自己は、その全体の中心である」(C W 12, para.444: プリンストン大学出版, H. リード, M. フォードム, G アドラー編集英訳, R. ハル訳『ユング全集 Collected Works』)としている。ユングはまた、「自我と自己との関係は、運動体にたいする動因、客体に対する主体の関係と同じだ」(C W 11, para.391)と述べた。エディンガー (Edinger 1972, Ego and Archetype, Penguin. London) は、「自我－自己軸」という言葉を使って双方の関係を表し、強力で生き生きとした自我－自己軸が出現するには、質の良い母子関係から生まれるとしている。(アンドリュース・サミュエルズ『ユング心理学辞典』山中康裕監修訳, 1993年, 創元社, 65.)

32. マリオ・ヤコービ著『個性化とナルシズム』山名康裕監修、高石浩一訳、1997年、創元社、87.
33. 子どもの死に直面した西田幾多郎は自力無功の「死」と絶大な力に依る「再生」として次のように述べている。「深く己の無力なるを知り、己を棄てて、絶大の力に帰依する」（『西田幾多郎随筆集』「わが子の死」）
34. 野村卓美『明恵上人の研究』2002年、和泉書院、207、田中久夫『明恵』1961年、吉川弘文館、122-124.
35. 光岡明『恋い明恵』2005年、文藝春秋、240.
36. 野村卓美『明恵上人の研究』2002年、和泉書院、221.
37. 『ユング思想の神髄』1998年、朝日新聞社、258.
38. マリオ・ヤコービ著『個性化とナルシズム』山名康裕監修、高石浩一訳、1997年、創元社、32.
39. マリオ・ヤコービ著『個性化とナルシズム』山名康裕監修、高石浩一訳、1997年、創元社、106.
40. マリオ・ヤコービ著『個性化とナルシズム』山名康裕監修、高石浩一訳、1997年、創元社、87.
『こども』エーリッヒ・ノイマン、北村晋、阿部文彦、本郷均訳、1993年、文化書房博文社、87, 88.
41. 野村卓美『明恵の研究』2002年、和泉書院、314, 316, 318.
42. M・L・フォン・フランツ『ユング 神の神話』高橋巖訳、1978年、紀伊国屋書店、96, 97.
43. C・A・マイヤー『ソウル・アンド・ボディ』秋山さと子訳、1989年、法蔵館、244.
44. マリオ・ヤコービ著『個性化とナルシズム』山名康裕監修、高石浩一訳、1997年、創元社、377.
45. 奥田勲『明恵』1978年、東京大学出版部、127.
46. マリオ・ヤコービ著『個性化とナルシズム』山名康裕監修、高石浩一訳、1997年、創元社、124.
M-L・フォン・フランツは『ユング 現代の神話』1978年、紀伊国屋書店同、91.
47. ハインツ・コフォート『自己の分析』水野信義、笠原嘉監訳、1994年、みすず書房、25.
48. 小此木啓吾『自己愛人間』1992年、筑摩書房、323.
49. 野村卓美『明恵の研究』2002年、和泉書院、346.
50. 小此木啓吾『自己愛人間』1992年、筑摩書房、297, 298.
51. 鈴木大拙『日本的霊性』1994年、大東出版、39, 103, 105.
52. 白洲正子『明恵上人 愛蔵版』1999年、新潮社、44, 45.
53. マリオ・ヤコービ著『個性化とナルシズム』山名康裕監修、高石浩一訳、1997年、創元社、289.
54. カトリン・アスパー『自己愛障害の臨床』老松克博訳、2001年、創元社、195.
55. 「糸野の御前」は、明恵の義理の叔母にあたり、明恵を庇護していた湯浅宗光の妻のことである。明恵の渡天竺行きを放棄するように春日明神から降霊を受けた、神がかり的な女性である。また宗光の妻は、善財善知識の曼陀羅をつくる費用を捻出しているパトロンの存在でもあった。磯部隆はその著書『華嚴宗沙門 明恵の生涯』（2006年）の中で、二人の恋愛関係を指摘し、明恵の渡天竺行きを阻む「理想僧」像を明恵に投影する宗光の妻の意志について論じている。
56. カトリン・アスパー『自己愛障害の臨床』老松克博訳、2001年、創元社、8.
57. 前川健一『明恵の思想史的研究』2012年、法蔵館、286.
58. C・G・ユング『自我と無意識の関係』野田倬訳、1982年、人文書院、120、C・G・ユング『ユングの人間論』秋山さと子編、野村美紀子訳、1980年、思索社、19.
59. シュヴァイツァーは、フランスの医師であり、哲学者であり、神学者、オルガン奏者、バッハの研究家でもある老賢者であった。彼は、アフリカに渡り、黒人に対し医療を施しキリスト教を伝え、「原始林の聖者」と呼ばれたノーベル平和賞を受賞した偉大な救済者である。しかし彼は、黒人に対して医療を与えたが、その与える側と与えられる側の関係を維持し、決して教えることはしなかった。（A・グッゲンビュール＝クレイグ『老愚者考』中山康裕監修訳、2007年、新曜社、120, 156.）
60. C・G・ユング『自我と無意識の関係』野田倬訳、1982年、人文書院、188, 191, 192.
61. カトリン・アスパー『自己愛障害の臨床』老松克博訳、2001年、創元社、354.

参考文献

- 岡本祐子（2002）『アイデンティティ生涯発達論の射程』2002年，ミネルヴァ書房。
- 磯部隆（2006）『華嚴宗沙門 明恵の生涯』2006年，大学教育出版。
- 河合隼雄（1995）『明恵 夢を生きる』1995年，講談社。
- O. カーンバーグ（1975）*Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, New York :Aronson.（マリオ・ヤコービ（1997）『個性化とナルシズム』山名康裕監修，高石浩一訳，1997年，創元社）
- K. ケレニー（1975）『神話学入門』（カール・グスタフ・ユングとの共著）1975年，晶文社。
- 高尾浩幸（2001）『日本の意識の期限』2001年，新曜社。
- 袴谷憲昭（1998）『法然と明恵』1998年，大蔵出版。
- H. コフト（1977）*The Restoration of the Self*, New York :International Universities.（笠原嘉他訳『自己の修復』1994年，みすず書房）
- 湯浅泰雄（1980）『古代人の精神世界』1980年，ミネルヴァ書房。
- 湯浅泰雄（1999）『日本人の宗教意識』1999年，講談社。
- E・H. エリクソン（1950/63）*Childhood and Society*, New York :Norton.（仁科弥生訳『幼児期と社会（Ⅰ・Ⅱ）』1977/80年，みすず書房。
- マリオ・ヤコービ（1997）『個性化とナルシズム』山名康裕監修，高石浩一訳，1997年，創元社。